

翻訳

ヴァニョーニ述『天主教要解略』訳注（十六）

主なる神様の十戒の部（訳者補足 続の四）

A・ヴァニョーニ 述
葛谷 登 訳

一（承前 三）

卷之六「坊淫」では貞潔（*castitas*）について述べられている。

ここには「貞徳」の項目が設けられていて、次のように説明されている。

貞者何、絶淫慾之願也。其級有三。下、則一夫一婦之貞也。夫婦特行正色、而不過節、身心言行、皆絶於非分之邪欲、是也。中、則鰥寡之貞也。一配既物、其一守節、不復嫁娶、向後、身心言行、并無正欲、是也。上、則童身之貞也。從生迄死、時時刻刻、心潔于色願、形清於色行、是也。聖經列其功報曰、守一夫一婦之貞者。其報如種一而收三十、守鰥寡之貞者、其報如種一而收六十、守童身之貞者、其報如種一而收百（蓬左文庫所蔵『天學初函』『七克 三』卷之六、十五葉表―傍点、訳者注。以下、特に注記しない限り、同じ）。

「貞」とは「淫慾」を断ち切る願いであると定義される。この場合、「淫慾」とは、*concupiscentia*、すなわち「好ましい対象への欲求、特に性的な事柄への欲望」（浜口吉隆「情欲」研究社『新カトリック大事典』第三卷、二九三頁）、「反省や自由意志に基づく決断に先立つ生来の性向」（同事典、同頁）、「倫理的自由や責任以前の自然本性的な欲求」（同事典、同頁）を指しているのではないであろうか。

そのような情欲から自由であらうとするところに三種類の貞潔の徳が成立する。第一は「一夫一婦之貞」、すなわち夫と妻の配偶者がそれぞれ一人であるところの *monogamia* の貞潔、第二は「鰥寡之貞」、すなわち配偶者を失った後に再婚しない貞潔、第三は「童身之貞」、すなわち生涯独身を貫く *celibatus* の貞潔である。

これら三者は第一に「童身之貞」、第二に「鰥寡之貞」、第三に「一夫一婦之貞」と序列づけられる。このうち「鰥寡之貞」は結婚を前提としてそれに条件づけられるものであるので、「一夫一婦之貞」の上に「童身之貞」が位置づけられるということであろう。

夫向色之心、與我生俱。我此本身、天主所賜以育子孫、傳生人類。天主所爲必有節。從節則善、違則惡矣。一夫一婦、正也。外此萬狀、悉邪淫。若心樂想之、身行之、則違正犯罪也。上天之樂不得、下獄之苦、不免焉（同書同卷、八葉表）。

「向色之心」は人が生得的に具有するものであり、それによって後代の者が増え広がるのであろうから、これは異性に向かう情欲（concupiscencia）を指すものと思われる。この情欲が一定の限度内で発現する形式が一夫一婦の結婚制度である。それ以外のものはすべて正しくない形式である。想像において情欲の充足を代替する行為（「心樂想之、身行之」）も正しくないとされる。

前掲浜口「情欲」によれば、「情欲は自己保存能力と自己破壊の欲求の二面性をもっている。」（同事典、同頁）ということから、「自己保存能力」を「自己破壊の欲求」によって害されない形で展開する必要がある。そのような目的に適合するのが一夫一婦制ということになるのであろうか。

蓋乾男坤女、是爲生理。一夫一婦、是爲人道。淫女者、滅人道、罪矣。淫男者、反生理、罪中之罪矣。女淫、以人學

豕、男淫、豕所不爲、更下焉（同書同卷、八葉裏）。

ここにある「乾男坤女」という語は『易』の「繫辭上伝」の中の「天尊地卑、乾、坤、定矣。……乾、道成男、坤、道成女。乾知大始、坤作成物。乾以易知、坤以簡能。」（王弼注、孔穎達疏『周易正義』卷第七「繫辭上」「十三經注疏 整理本」第一冊、北京大学出版社、二〇〇〇年、三〇二頁、三〇四頁）という箇所を想起させる。この中の「乾道成男、坤道成女」という文が凝縮するようにして「乾男坤女」という語が成立しているのではないであろうか。とすればこの語は一夫一婦の制度が『易』という中国の伝統思想によって根拠づけられることを示そうというものであろう。

夫が配偶者以外の女性と関係を有することは「人道」を害なうものである。「人道」とは、『漢語大詞典』第一巻によれば語義として第一に「為人之道。」（一〇五一頁）が掲げられ、「一定社会中要求人們遵循的道德規範」（同頁）を指すとされ、用例の一つに『易』「繫辭下伝」の中の「易之爲書也、廣大悉備、有天道焉、有人道焉、有地道焉。」（前掲『周易正義』卷第八「繫辭下」「前掲『十三經注疏 整理本』第一冊、三七五頁）が挙げられている（大詞典は「有天道焉、有人道焉、」の部分のみを記す）ので、「天道」、「人道」、「地道」の三つの「道」の一つ、要するに漠然と人としての道と解することが出来るであろう。また、語義として第二に「猶言人倫。」（同頁）が掲げられ、「社会的倫理等級關係」（同頁）を指すとされ、用例の一つに『礼記』

「喪服小記」の中の「親親、尊尊、長長、男女之有別、人道之大者也。」（鄭玄注、孔穎達疏『禮記正義』卷第三十二「喪服小記」第十五「十三經注疏 整理本」第十四冊、一一二六頁）が挙げられているので、封建的な社会秩序と解することも出来るであろう。

また夫となった者が男性と関係することは「生理」に悖るものである。「生理」は多義的でよく分からない語であるが、『漢語大詞典』第七卷は「生理」の項の語義の第一に「生長繁殖之理。」（一五〇六頁）を掲げ、用例の一つとして徐光啓『農政全書』卷十の中の「農書・天時之宜」篇、云：萬物因時受氣、因氣發生。時至氣至、生理、因之。」（『農政全書』卷之十「農事」授時）〔朱維錚・李天綱主編『徐光啓全集』（陸）、上海古籍出版社、二〇一〇年、一八四頁〕という箇所が挙げられているので、そのまま生殖繁栄の道理と解してみたい。

要するに、夫は妻以外の者とは関係を有することが出来ない。男と女が結ばれることが生殖の理に適い、一人の夫と一人の妻の組み合わせが人倫に即した在り方であるということであろう。

『七克』は夫の妻との関係について更に踏み込んで述べる。

經云、行淫者、無分於天主之國也。不特爾也。夫婦之欲、亦有節焉。志爲生子、行不過當、則正。志爲樂、邪矣（前掲『七克』卷之六、八葉表裏）。

夫婦間の関係は子を得るために一定の秩序に従って保たれる

べきであり、快楽の享受を目的に追求することは否定されるべきものである。

或曰、我有正妻、弗敢外淫。一賢者謂曰爾家醜、不可醉爾乎（同書同卷、八葉裏）。

「外淫」という語について、『漢語大詞典』第三卷では第一の語義として「謂散逸游移。」と記し、用例として司馬相如の「長門賦」や「淮南子」「精神訓」などの中の文を挙げている。そのうち、「長門賦」の用例は金國永校注『司馬相如集校注』（上海古籍出版社、一九九三年）では「登蘭臺而遙望兮、神悅悅而外淫」（一、三頁）とあり、注（一、五）の末尾の部分に、「外淫、外遊。神恍惚而外遊、猶言失魂落魄。」（一一五頁）と記されている。精神の彷徨に力点を置くような語義はここではあてはまらないのではないであろうか。

とすれば、この場合、「外淫」とは外なる遊廓の世界に遊ぶことと解することは出来ないであろうか。つまり、この箇所は未婚の状態であったとしても遊廓に行くことは許されないことを暗に語っていることになる。臆測の域を出ない。

夫が配偶者と一定の秩序に従って関係するということについて人間の特異性はどこにあるのであろうか。

鳥獸無靈、而情慾有節也。雌雄牝牡、交合以生子、繁育種類、故特用正色。不論蚩妍、孳尾之時、浹歲一過、猶爲貞潔矣。獨人類者、天主予之靈心、付之理衡、使御形欲。合義則縱之、否則控之（同書同卷、四葉裏）。

動物には「霊」がないけれども、「情欲」の発現には秩序があり、雌雄一対一の特定の相手との組み合わせで一年に一度生殖活動を営む。他方、人間の場合は神が「理衡」の内在された「霊心」を与える。人間はこの「理衡」によって「形欲」を制御するのである。

このうち「無霊」の「霊」と「霊心」は、*anima* を、「形欲」は *concupiscentia* を、「理衡」は *ratio* を指しているのではないであろうか（—「霊」について上智大学神学部教授山岡三治神父様にお尋ねしたところ、*anima* と解することにご賛同いただいた。記して感謝するものである）。ただ、動物の「情欲」については対応するラテン語はよく分からないが、アリストテレス『心とは何か』（桑子敏雄訳）（講談社学術文庫、一九九九年）第二巻第三章に「欲求とは欲望と気概と願望をいい」（八十三頁）とある。*Commentarii Collegii Combricensis Societatis Iesu in tres libros de anima Aristotelis* (Köln 1609, Georg Olms Verlag AG, 2013) の該当箇所は、*“nam appetitus, cupiditas est... ira, atque voluptas.”* (liber III, caput II, p.138)（下線、訳者注。以下、同じ）となっている。とすれば、「欲求」は *appetitus* に「欲望」は *cupiditas* が当たるであろうから、『七克』中の「情欲」は *appetitus* が対応するのではないであろうか。

人間について同様の記述が「婚娶正議」の箇所にも見られる。天主表我于萬物之上、賜我理性、付我本心之權衡、令自能伏形欲、循善、避惡事、上帝建功德、以蒙美報（同書同卷、

二十一葉裏—二十二葉表—印刷の不鮮明な箇所は前掲學生書局本『天學初函（二）』一〇四二頁—一〇四三頁に拠った）。

神は心のものさしとして人に「理性」を与え、*concupiscentia* なる「形欲」を抑えて善を行ない悪を避けることが出来るようにした。この「理性」は先述の「理衡」と同じく *ratio* を指しているのではないであろうか。とすれば、これは *ratio* の漢訳語として使用された「理性」の濫觴であると言えるのかも知れない。

「形欲」を肉体の欲望と解せば、*ratio* が内在する *anima* なる靈魂が肉体とどう関わるのかという問題が出て来るのではないであろうか。

形軀者、人之卑分、其樂、鳥獸樂也。靈心者、人之尊分、類天之神。形軀行汚有樂、而靈心行德無樂乎。果爾、是明使人淪欲厭德、豈上帝至平之義哉（同書同卷、五葉裏）。

冒頭の「形軀」は *corpus* のことを指すのではないであろうか。普通「体」と訳される *corpus* は *anima* の下に位置する。というのも、*anima* なる「霊心」は「類天之神」であるからである。この「類天之神」は「神の似像」と訳される（小林珍雄『キリスト教用語辞典』東京堂出版、六十五頁）ところの *imago Dei* という神学用語に拠った表現ではないのであろうか。この箇所とはほぼ同じ内容と思われるものが五葉表に、「嗚呼、爾有尊貴美懿之靈神、與天神類、有賤微鄙陋之形軀、與地獸類。舍彼德義之清樂、而取此觸罪之穢娛、非天主賜爾能爲天神、而爾自甘爲禽獸乎。」とある。ここでも高貴なる「靈神」、すなわち

‘anima’ と卑賤なる「形軀」すなわち ‘corpus’ が対比されている。ただ、「與天神類」の部分の後ろの「非天主賜爾能爲天神」の部分と照らし合わせると、人間の ‘anima’ は天使的存在のものと同じ類のものであるほどの意味になると思われ、「類天之神」を ‘imago Dei’ と関連づけるのは難しいように見える。

ところで、アウグスティヌス『三位一体論』（中沢宣夫訳）（東京大学出版会、一九七五年）第十五卷第七章には「それぞれの人間は、その本性に属する一切のものによってではなく、ただ、精神によつてのみ神の似像であると言われ、一つのペルソナであり、精神において三位一体の似像なのである。」（四三五頁）とある。これに対応するラテン語の原文は ‘Quapropter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mente.’ (Augustinus, *De trinitate*, libri XV, Repint, Brepols, 1968, p.475) となつてゐる。「魂ではなく魂において卓越した部分が精神と呼ばれる」（四三五頁）（‘Non igitur anima sed quod excellit in anima mens vocatur.’ p.475）とどういふことを考え合わせると、人間の ‘anima’ は本質的に「神の似像」（‘imago Dei’）であると言ひ得るのではないであらうか。従つて『七克』の文章が「靈心」、「神の似像」であると明示しているとは言ひきれないまでも、「靈心」を「神の似像」であることを前提して議論しているとは言ひ得ないであらうか。

要するに、崇高なる ‘anima’ という靈魂が ‘ratio’ という理性に

よつて卑賤なる ‘corpus’ という肉体を制御することが求められているのである。ところが、現実はこれとは相反する様相を呈する。

顧自倒置、使形欲反御而爲主、靈心服從之。嗟夫、水本滅火、火猛水微不惟不滅、乃益其熾、水反爲薪焉。靈心自能以理坊淫。第淫深、駕之靈神之上焉。則此心之聰明智慧、悉合以籌策其滅行惡德也。既不坊淫、反益智巧淫焉、如鷲鳥愈捷、愈善搏矣（同書同卷、四葉裏―五葉表―印刷の不鮮明な箇所は前掲學生書局本『天學初函（二）』、一〇〇八頁―一〇〇九頁によつて確かめた）。

‘anima’（靈魂）なる「靈心」はもともと ‘ratio’（理性）なる「理」によつて ‘concupiscentia’（情欲）なる「形欲」を制御することが出るのであるけれども、「形欲」が増大すると、「靈心」を従属させることになる。そして「靈心」は肥大化する「形欲」を満足させるために機能するようになる。つまり、本来正しい行ないに導くことを期待された「靈心」がその反対に不道德な「滅行惡德」の実現に向けて働くことになる。

これは原罪により「本性的欲求も奔放となり、理性も悟性も鈍り、自由意志も弱まり罪に傾くものとなつた。」（宮川俊行「原罪」研究社『新カトリック大事典』第二巻、七八一頁―七八二頁）とされる状態が「……人祖だけにとどまらず全人類に及ぶことになった。」（同卷、七八二頁）のだけれども、「ただし人間性が完全に破滅状態にあるとはいえず、善と真に対する能力

もある程度は残っている。意志は真の善を選ぶ自由を失ってしまったわけではない。」（同巻、同頁）という人間の道徳能力に対するキリスト教カトリックの見方に依拠するものではないであらうか。

靈魂を有する人間が理性のみによって内自らの欲望を完全に制御し尽くすことは出来ないというのはカトリックの原罪思想を展開したものと思われる。増大する欲望の前に理性が無力化しこれに屈從し欲望の充足に手立てを尽くすというような人間の道徳能力に一定の限界を認める考え方は、人間の道徳能力に全幅の信頼を置きつつも、「人間は、あるいは人心は『天理・人欲がこもこも戦っている』ところの戦場となる」（島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年、九十四頁）と捉える近世中国の儒教の正統思想と一致しないまでも、重なり合うところがあるのではないであらうか。

凡敵人之性靈、令厭眞德之嚴修、莫女色若也。人上有天神、人下有地獸。人有靈心如神、有形軀如獸。吾居其中、其所行動、順靈神、則類神、順形欲、則類獸矣。形欲之中、色慾、尤穢賤。鳥獸微蟲俱有之。故人彌行慾、彌謝人性之尊靈、而彌近禽獸之蠢賤矣（同書同巻、十六葉裏）。

人の「性靈」の働らきを妨げ、「眞德」を養う意欲を喪失させるものの中で、「女色」に及ぶものはない。「形欲」中、「色欲」が最も低劣である。人が「靈心」に従えば「神」的存在となり、「形欲」に従えば「獸」的存在となる。

ここには崇高なる靈魂と低劣なる肉体という二分法的対比がある。靈魂に従えば精神的に上昇し、肉体に従えば物質的に下降するところであらうか。人間を押し下げ動物的にする肉体の欲望のうち最も強烈なものが情欲なのであろう。

ところで『七克』の文章の中の「性靈」という語は明末の公安派の性靈説を想起させる。戸倉秀美「詩」によれば、「性靈」は「性情に最大限の価値と力を与えんとした語であらう。」（東京大学出版会『中国思想文化事典』、四三五頁）ということであり、また性靈説は「性情の自由な発露のためには道徳的非難もあえて辞せず」（同頁）という見解を持するようである。このような既存の道徳を打ち倒し得る根拠としての「性靈」という語の用法は、道徳を支える根拠としての『七克』の用法とは対蹠的であるように見えるけれども、賈宗普『公安派文学思想研究』（中国社会科学出版社、二〇一一年）によれば心学の流れから、「性靈」を良知や天理として捉える見方が生じたようである（二二七頁）。同書に引用された胡直の論學書には、「良知者、乃吾性、靈之出於天也、有天然之條理焉、是即明德即天理。」（『明儒學案』巻二十二、「江右王門學案七」（沈芝盈點校『明儒學案』上冊、五二七頁）とある。つまり、「性靈」は人間のあるべき内面の在り方を指し示す語として幅広い立場から用いられたところの明末中国の特徴を有する語であるというようなことは言い得るのではないであらうか。

以是心也、求明道德之理、求悟大事、如鷗鳥之目、以視日

光、非獨那淫、正色亦然。譬如忿怒、不問合義與否、其滯人靜心、埒也。色無論邪正、其昏人靈心、亦埒也。是以婚姻正禮、特令人可行而免犯淫。然慾情之火、以正色之行、不能抑遏、將彌益其熾焉、雖行後暫伏、其再發尤猛矣（同書同卷、十六葉裏、十七葉表、印刷の不鮮明な箇所は學生書局本『天學初函（二）』、一〇三二頁～一〇三三頁によって確かめた）。

確かに一夫一婦の結婚制度を守ることによって一人の配偶者以外の異性との関係を避けることが出来るけれども、情欲の炎は夫婦間の関係を持つることによって勢いが増し加わり、情欲そのものを押しとどめることは出来ない。

情欲そのものを悪と見なすこのような見方は中国の伝統思想にとって異質なものではなかったであろうか。『漢語大詞典』第十卷は「飲色男女」の項を掲げ（五〇七頁）、用例の一つとして『礼記』「礼運」の中の「飲食男女、人之大欲存焉。死亡貧苦人之大惡存焉。」（前掲『禮記正義』卷第二十二「禮運」）「十三經注疏 整理本」第十三冊、八〇二頁）という文を用例として挙げている（但し、大詞典は後半の句を記さない）。これは食物と異性はプラスのベクトルの欲望の働くところであり、死と貧乏はマイナスのベクトルの欲望の働くところであることを述べたものである。

則祭理亞、西國聖女也。少時矢志終保童身、既而親命嫁焉。初婚之夕、謂其婿曰、我自幼誓存童身。天主賜我一天神嚴

守之。爾欲壞我、必被戮矣。婿曰、我不見天神、不爾信也。聖女曰、爾欲見、當純誠奉敬天主、歸從聖教、滌除心愆、卽見矣。夫悉如其言、天主賜見焉。異其懿美曰、天神之尊、天主遣令下世、以保護貞人、其重貞德甚矣。遂與婦共約終身守貞也。自後、天神恒以奇妙花爲冠冠之、終歲香不滅、色不槁。獨夫婦兩人能聞見之。他人莫聞見焉（同書同卷、二十一葉表）。

ここには聖女、「則祭理亞」、すなわちカエキリア（セシリア）の逸話が記されている。カエキリアは幼くして生涯童貞性（*virginitas*）を守ることを誓ったが、親の命によって結婚させられた。最初の夜に自分の誓いを夫に打ち明けたところ、夫は妻が童貞性を守るために神から天使が遣わされていることを知り、自分もまた生涯童貞性を守ることを誓うに至ったということである。

大橋容一郎「カエキリア（ローマの）*Caecilia*」によれば、「五—六世紀の伝説的な殉教記録によれば、彼女は貴族の出身で、異教徒の許婚者ヴァレリアヌス（*Valerianus*）と結婚したが、天使が彼女に臨み、彼女は純潔を守り、自らキリスト教に改宗させた夫とその弟ティブルティウスとともに迫害を受け、二人の死を見届けた後、殉教した。」（研究社『新カトリック大事典』第一巻、一〇四二頁）とあるように、彼女はキリスト教徒ではない夫から天使の助けによって童貞性を守り、後にキリスト教徒になった夫とともに殉教したということである。

この説明ではカエキリアが単に童貞性を守ったことよりも、

彼女が非キリスト教徒の夫を改宗させ、やがて夫と共に殉教したところに重心が置かれているように感ぜられる。それに対して、『七克』の中ではカエキリアは結婚により夫婦となった後においても夫との関係を峻距するところが称揚されている。これは中国の伝統的な家族制度の中に占める結婚の位置を考えるならば、受け容れ難いものがあるのではないであろうか。

同様のことがらが四葉表裏にも記されている。その場合は、男性が童貞性を誓い、親の命で結婚させられて後、妻となった女性に童貞性を勧め、女性もそれを受け容れる。議論の骨子は同じである。

島田虔次『大学・中庸（上）』（朝日新聞社、一九七八年）では朱熹「大学或問」の中の「飲色男女之欲」の用例を日本語に訳して紹介する（二〇九頁～一一〇頁）。原文は以下のようになっている。

天生烝民、有物有則、則物之與道、固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道、則是絶父子而後可以知孝慈、離君臣然後可以仁敬也、是安有此理哉？若曰所謂外物者、不善之誘耳、非指君臣父子而言也、則夫外物之誘人、莫甚於飲食男女之欲、然推其本、則固亦非人之所當有而不能無者也、但於其間自有天理人欲之辨、而不可以毫釐差耳。惟其徒有是物、而不能察於吾之所以行乎其間者、孰爲天理、孰爲人欲、是以無以致其克復之功、而物之誘於外者、得以奪乎天理之本然也。今不即物以窮其原、而徒惡物之誘乎己、乃欲

一切扞而去之、則是必閉口枵腹、然後可以得飲食之正、絶滅種類、然後可以全夫婦之別也。是雖裔戎無君無父之教、有不能充其說者、況乎聖人大中至正之道、而得以此亂之哉？（『大学或問下』朱熹撰、黄坤校點『四書或問』上海古籍出版社、二〇〇一年、二十五頁。傍点は以下の島田氏の訳文に対応すると思われる箇所に訳者が付した）。

重要と思われる箇所に対応する島田虔次の訳文は、「人を誘惑する外物として、飲食男女の欲ほど甚しいものはない……。しかしながらその本を推せば、（この二欲）はもちろん人間に当に有るべきところのもの、無きこと能わざるもの、に他ならない。……単に物が自己を誘うのを悪んで、いつさい扞いでこれを去ろうと欲するならば、要するに絶食飢餓して始めて飲食の正を得たりとすべく、子孫をつくることをやめてしかるのち始めて夫婦の別を全くするものと言わねばならない。夷狄の、君を無みし父を無みする教え（仏教、それはまた絶欲を説く）でさえ、そのような説を徹底しておしすすめるわけにはゆかない。いわんやそのようなものが聖人の『大中至正』の道であるうはずはあり得ないのである。」（前掲島田『大学・中庸（上）』、一〇九頁～一一〇頁）とある。

すなわち、食欲は個的生命の存続に、情欲は系統的生命の存続に不可欠なものであるから、個と家の存続のためにそれぞれ充足されなければならない。食欲と情欲がそれぞれよく充足されるか否かで「天理人欲之辨」が生ずる。天理と人欲の差

は質的差異ではなく、量的差異なのであってみれば、食欲と情欲の充足が無であつてはならないのである。

婚姻者、心牽于多願、析于多慮、道德之事、俱不暇計、且厭之。貞者心盡竣世樂世慮、一心以修德、事上帝。故易造聖賢之域（前掲『七克』卷之六、十七葉裏）。

結婚は人の心を俗世の事柄に引き入れる。他方、全き貞潔は世俗的快樂を捨て去り、ひたすら神に仕えさせる。従つて全き貞潔を持つることによつて聖人賢者の領域に近づくことがより可能になる。つまり、独身生活は結婚生活より道德的に上位に置かれることになる。

これは中国の伝統的な人倫の思想とは適合しないように思われる。『岩波哲学小辞典』（一九七九年）では「人倫」の項目を掲げ、「中国思想では君・臣・父子・夫婦・長幼・朋友などの道德的秩序を意味し、さらに一般に、人のふみ行ふべき道という意味をもつが、この語はヘーゲルのジットリヒカイト（*Sittlichkeit*）の訳語として用いられる。」（二二頁）とある。更に「人倫」という語そのものが、商務院書館『古今漢語詞典』では一つの独立した項目として掲げられ、用例として『孟子』「滕文公上」の中の句を挙げる（二二〇八頁）。その前の部分まで入れると、「聖人有憂之、使契爲司徒、教以人倫：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。」（『孟子集注』卷五『四書章句集注』（新編諸子集成（第一輯））中華書局、二五九頁）とあるように、中国において伝統的に夫婦は社会倫

理の根幹をなす重要な五種類の関係の一つを占めるので、独身という在り方が道德的に夫婦という在り方に優越するというような見解を受容する基盤となるような概念が明末の中国思想の世界には欠如していたのではないであらうか。

それは『七克』の呈示する世界では独身が価値的に夫婦の上に位置するのに比べ、伝統的な中国の社会倫理が織り成す世界においては夫婦が男女の常態的な在り方であり、独身は夫婦の欠如態として異常なものであり、道德的に十全ではないものとして認識されていたということでもあるのであらう。

貞に関して『七克』では「一夫一婦之貞」、「鰥寡之貞」及び「童身之貞」の三つに分類している（卷之六、十五葉表）ものの、「守貞」という語の中の「貞」の本質は「童身之貞」を指すようである。

守貞者、正邪色俱絶、是斬慾根、慾心偶動、不卽狗、決不用此發重難熄、乃緣是益輕益易止焉。夫邪情之中、莫如慾情、難勝。人既以貞勝之、求勝他情、有餘矣。諸情之垢既滌、內心之燦然粹朗。故道德之精微、天事之奧妙、俱能洞照、瑩然鐫潔。此中爲一小天堂、天主最喜居之（前掲『七克』卷之六、十七葉表）。

「守貞」というのは夫婦間の関係並びに配偶者以外の者との間の関係を絶つことである。それによつて情欲の根幹部分を除去するのである。人間のさまざまな欲望のうち最も手強いものは情欲である。従つて情欲を克服することが出来れば、他の欲

望は自ずと克服することが出来るであらうというものである。つまり、もろもろの欲望の中心部に位置する情欲を取り除くことがすぐれて道徳行為なのであり、漠然と欲望の総体と向き合うのではなく、ひたすら情欲の克服にむけて心の営みを集中させるのである。

夫人爲上帝、爲道德、負勞苦。勞苦之中、參有大樂。勞苦之後、又望得大報。故其苦輕焉。若夫勞苦爲身世、勞苦純全、又無所望報、不甚重邪。守貞者、所辭、則身穢且微娛也。所免、則身之大苦、心之大憂。既辭此微且穢之樂、又享心清之樂、貞德之安、且自得爲主、貧、亦一身耳。易救、有患、一身耳。易任、而又有大報之望、斯其爲福孰大歟。故先嘗貞樂、而後娶嫁者、鮮矣、娶嫁而後憾其先失童貞者、甚多其人也（同書同卷、十六葉表裏）。

人が神のために道徳を実践しようとするとき、労苦を負う。しかし労苦した後にはその労苦は神によって報われるという希望を持つことが出来る。生涯独身を貫くことによって身の穢れと束の間の快樂を避け、澄みきった心の喜びを享受する。独身を持して保たれる道徳的な生活は神からの報いを受ける。他方、この世での幸福を求めて負う労苦は労苦のみに終始し、それに対して神からの報いを願うことは出来ない。

独身を持つことによって営まれる生活が道徳的に意味があるという見方は、独身を道徳生活の中心に置いてこれを積極的に肯定するものである。これは三つの「福音的勧告」(evangelical

counsels)の一つに貞潔を置く（小林珍雄『キリスト教百科事典』（エンデルレ書店、一四三六頁））ところのキリスト教カトリックの特色を示すものではないであろうか。ここには独身を持つことによって貞潔守ることに価値を見出すカトリックの思想が色濃く現われているように思う。

天主降生面諭世人之前、世上人特知有婚、不知有貞、得子爲天祥、無子爲天殃。天主降生于世、以童身之母而生、己又守童身、且宣貞德之美、貞德始興于世。凡尊從天主聖教之地、守童身之男若女、遂多有之。其視貞德、重於身命也。若遇守貞而當失命、寧失命、必守貞矣。若舍天主聖教、而從他教之人、決無生平守心與身俱貞者也。勿論他徵、卽此足證天主聖教之獨眞矣（同書同卷、十八葉表裏）。

世の中の人は結婚のを知っているだけで、独身による貞潔の保持のことは知らないこと、また子を得ることを天からもたらされた幸いとし、子が無いことを天からもたらされた禍としていることをキリストは人々に示した。

これは伝統的な中国の家族主義の考え方とは真向から対立する。というのも儒教の根本的徳目は孝である。その否定態としての不孝は『孟子』『離婁上』によれば三つあり、その最大のものは跡継ぎとなる子の無いことである。跡継ぎとなる子がいなければ、祖先祭祀の儀礼が途絶えてしまう。つまり、子の有無は単に個人的な次元での問題であるのではなく、儒教の礼を實踐することに深く関わる社会的な次元での問題と化すからで

ある。そのため子を得るという名目で夫が妻を離別ということが許されることにもなるであろう。

『七克』はそのような祖先祭祀の継続の観点から子の存在意義を認め、そこに幸不幸の基準を置くような伝統的な中国の家族観を根底から批判否定する形となる。それ以上に、子のないという事実のために現に懊悩する明末中国の人々にその事実を受容し肯定させるための新たな準拠枠 (frame of reference) を供したのではないであろうか。最早、子がないことは価値的にマイナスではなくなつたのである。

更にキリストの母であつて夫のヨセフと夫婦の関係を有せず生涯貞潔を守つたと、カトリックでは信じられているマリアを、『宗教的信念に従つて結婚をしない状態。』(ドナルド・K・マツキム『キリスト教神学用語辞典』(高柳俊一・熊澤義宣・古屋英雄監修) 日本キリスト教団出版局、二〇〇二年、三二一頁) であり「独身」と訳されるところの「celibacy」[ラ] caelebs『非婚』(同頁) を持して貞潔を守るカトリックの修道者、聖職者の原型的な模範として『七克』は紹介する。

『天主教要解略』の述者ヴァニョーニは『聖母行実』三巻を崇禎四年(一六三一年)に著わし(方豪『中國天主教史人物傳』第一冊、香港公教真理學會出版、一九七〇年再版、一五三頁)、「聖母」なるマリアを詳述している。明末中国のカトリック信者は『聖母行実』などを通して「おとめマリア」(前掲『キリスト教神学用語辞典』、五十八頁)への信心を教え導かれたの

ではないであろうか。男女の関係から完全に解き放されてひたすら神に仕えることの意義が明末中国の精神世界の中で説き明かされたわけである。

ただ人間は独身であるというだけでは貞潔を実現することは出来ない。それは全き貞潔に至るための必要条件でしかない。そこには独身を持して貞潔に至らせる働きが介在しなければならぬのである。

中国の伝統的な思想世界では聖人は道德的完成者である。聖人であるならば、独身を持して独力で全き貞潔に至ることが可能であろう。これに対して『七克』は異なる見方を呈示する。

有賢者箴其徒曰、淫情攻爾、恃己德力、必難敵之、恃天主之能、祈求默佑、又加心功、乃能敵焉(前掲『七克』卷之六、十葉表)。

「黙佑」とは「gratia」すなわち恩寵のことを指すのではないであろうか。そうであるとすれば、ここは神に恩寵を願い求め、また自らも努力するのでなければ、情欲を克服することは難しいということをおうとしているのではないか。

P・ネメシエギ「恩恵」【宗教改革とトリエント公会議】の箇所には「そこで、これらの論争点を念頭に置いて、恩恵に関するカトリックの教えを総括的に述べるために、トリエント公会議は、一五四七年に『義化についての教令』を發布した。この教令は、宗教改革者との論争を念頭に置いて書かれたものであるとはいえ、バランスのとれた優れた恩恵論を説くものであ

る。そこにおいては、神の先行的な恩恵の全き必要性と無償性が説かれると同時に、恩恵と人間の自由な協力の必要性が強調され、キリストを信じる者が恩恵によって真に義化される、すなわち、愛を注ぎ入れられた正しい人に変えられることが宣言された。」(研究社『新カトリック大辞典』第一巻、九八九頁)とある。ディンツィンガー／シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』(A・ジンマーマン監修、浜寛五郎訳)(エンデルレ書店、一九八二年改訂版)によればこの記述に対応する教令の箇所は、「分別のある者にとって、この義化は、イエズス・キリストによる神の先行的恩恵によつて始まるものである(第三條)。言い換えれば、彼らの功德は少しもなかったが神の招きによつて始まるものである。その結果彼らと呼ばさませ、助ける神の恩恵によつて、罪をもつて神にそむいた者が、その恩恵に自由に同意し(第四、五条)、協力して、彼ら自身の義化に心を向けるように準備するのである。」(二七四頁～二七五頁)というものであるだろう(ラテン語の該当箇所は、以下とされる)。¹⁰ ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia [can. 3] sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiutantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere [can. 4 et 5] assentiendo et cooperando, disponantur. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum*

et declarationum de rebus fidei et morum, Herder, 1997, p. 469)

『七克』の文章もこの教令の恩寵理解に基づいたものではないかと思われる。『七克』には他に恩寵について「聖盜薄削」——アンブロシウス(Ambrosius)のことを指すのではないかの恩寵について述べた言葉を紹介する。

聖盜薄削曰、婚姻滿世界、童身滿天堂。生子者、增人之數、守貞者、增聖賢之數。其益於世界孰大乎。婚姻人事、貞德、人上之事、非天主之祐、人力不能自造焉。(同書同卷、十七葉裏)。

貞潔が守られることによつて聖人や賢者の数が益し加わる。貞潔の徳は天的世界の次元のものであるので、神の恩寵が得られなければ、人間の力をもつてするのみではこの徳に至ることは出来ない。要するに、聖人といえどもそれ自身において人格の完成者ではなく、神の恩寵の助けを必要とする。

夫初發之念、是不在我、雖聖賢難悉免之、又非我所能豫坊、不爲罪也(同書同卷、七葉裏)。

聖人も情欲の生ずることから自由ではない。これは「人間性情の自然の本来としてありえぬ」(『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、一九八〇年、五十八頁)とところのものについて聖人舜をも例外としない溝口雄三氏の言われる「明代のリアリズム」(同頁)に通底するものであるのだろうか。

このようなカトリックの貞潔の倫理の前に明末中国の社会倫理はどのような改変を迫られるのであろうか。『孟子』「離婁章

句上」には、「不孝有三、無後爲大。舜不告而娶、爲無後也、君子以爲猶也。」(『孟子集注』卷七『四書章句集注』(新編諸子集成(第一輯)中華書局、二八六頁—二八七頁)とある。そのうち「無後爲大。」の後に附された注には、「趙氏曰：『於禮有不孝者三事：謂阿意曲從、陷親不義、一也；家貧親老、不爲祿仕、二也、不娶無子、絶先祖祀、三也。三者之中、無後爲大。』」(同頁)とある。子がいなければ祖先祭祀が絶たれることになるので、それが最大の不孝となる。舜が礼を無視して結婚してもそれが問題とされなかったのは子を得るためであつたからである。子を得るといふ目的のために妾という存在に社会制度の中に正当な位置が与えられることになる。そのようなことが一つの要因となつてであろうか。中国には「建て前としては一夫一婦の単婚制、実質上は一夫多妻という婚姻の制度」(中島みどり「解説」劉向『列女伝』3 平凡社東洋文庫、二〇〇一年、三〇九頁)があつた。これはカトリックの認める一夫一婦の制度と根本的に相容れない。

或問余曰、貴國婚禮如何。曰敝郷千國之俗、皆以伉儷爲正。上自國主、下至小民、一夫特配一婦、莫或敢違。婦没、得更娶正妻、不得娶妾也。(同書同卷、二十一葉裏)

「敝郷千國之俗」、すなわちヨーロッパの習俗では庶民から国王まで「伉儷」、すなわち一人の妻を正式なものとしている。夫は妻が亡くなれば再婚して正妻を得ることは出来るが、妾を得ることは出来ない。

「伉儷」について商務印書館『古今漢語詞典』は第一の語義を「妻子、配偶。」(七九四頁)とし、『左伝』「成公十一年」の中の「己不能庇其伉儷而亡之、」(杜預注、孔穎達正義『春秋左傳正義』卷第二十七「十三經注疏 整理本」第十八冊、八五七頁)を用例として挙げている(同頁)。この箇所「正義」には、「伉者、相當之言、故爲敵也、伉儷者、言是相敵之匹耦。」(同頁)とある。諸橋轍次『支那の家族制』(大修館書店、一九四〇年再版)によれば、「伉儷と言ふ言葉は左傳等の疏を見ると『其相敵するの匹配を言ふ』と説明してゐる。即ち夫と妻とは對立の地位にあるものであつて、尊卑の別がないものであると言ふ意味である。」(六十二頁)ということであるから、「伉儷」という語は理念的に妻が夫と對等の地位にあることを予想させる語のであるようである。

夫天主經典、悉載創造天地萬物之眞說云、開闢之時、天主既造成萬物、乃造一男、名亞當、一女、名厄機、爲人類始祖、謂之曰、爾夫婦二人一身、天主所配、人不分之。夫開闢時、人類之始、生育最急、何不一夫配多婦、令速生、乃天主特以一夫配一婦者、明徵伉儷爲正禮、此即天主生人之直道、其外萬狀、悉皆邪淫、卽人自生曲矣。故上帝甚亞之。夫人生之初、世界空虛、天主且不使犯一夫一婦之正。今人充滿世界、而反以一夫配多婦爲不犯正、不大謬惑乎(前掲『七克』卷之六、二十二葉表裏—本文の見にくい箇所は學生書局本『天學初函(二)』、一〇四三頁によつて確かめた)。

神による創造の順序は第一に人間以外の諸物、第二に人間である。人類の祖としてアダム（亜當）という名の男とエバ（厄漣）という名の女は結婚して夫婦となり、二人は一体となった。文中に「爾夫婦二人一身。」とあるのは、「こういうわけで、男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる。」という創世記二章二十四節に拠るものではないであろうか。

創世後、間もない一時期においては絶対的に少ない人口を増やすために斬時的な方法として一夫多妻制が通用したけれども、一夫一婦制が礼の本来的に正しいあり方であり、神が人の繁殖のために定めた正統的な手立て（直道）であって、それ以外はことごとく現範の枠外にある男女関係（邪淫）である。

ところで文中に用いられた「直道」という語は、『論語』『衛霊公』の中に「斯民也、三代之所以直道而行也。」（前掲『四書章句集注』、一六六頁）として出て来る語であり、「三代」と関連づけられている。この語は一夫一婦制が古代においても正統的な制度であつたように印象づける働きをするものではないであろうか。

また、仏教用語でこの「邪淫」に通じるものとして「邪淫」という語がある。「邪淫」は丁福保『佛学大辞典』（文物出版社、一九八四年）によれば「非自己之妻妾而淫之曰邪淫。五戒之一。」（六〇九頁）とあるように、それは妾との関係は含まれていない。中国において結婚制度の中に組み込まれた妾の存在を仏教は教義の面から排除することをしなかったのではないであろうか。

夫結夫婦、固密於結友、兩人結友、體貌不敵、不成爲友、矧夫婦哉。故曰妻者、齊也、明敵體也。欲妾則妾、是婦非爾婦、乃爾婢、爾非其夫、乃其主也。不齊不敵亦已甚矣。天主經中有言、婦不爲自身之主、夫爲其主。夫亦不爲自身之主、婦爲其主。婦從非其夫、則悖婚配之禮、故犯奸罪、夫從非其婦、詎不亦悖婚配之禮、而犯奸罪哉（前掲『七克』卷之六、二二三葉裏）。

妻は夫と対等関係にある。妾は夫にとって対等な関係にある女性ではなく、夫に隷属し夫に仕える女性である。他方、夫は妾の主人である。従って、夫婦の関係は対等な立場にある夫と妻との間に結ばれるべきものである、それは夫とその従属関係にある妾との間に結ばれることはあり得ない。妾は夫婦の関係から絶対的に排除されるべき存在なのである。

これについて前掲諸橋『支那の家族制』（大修館書店）では、『婚姻篇』第八節「附 婦人の地位」「二 夫に對する妻の地位」の中で、「説文では妻と言ふ文字を説明して『妻は齊也』妻は己と齊しき也。と言つてゐる。此の點に就いては夫妻の間に尊卑の別のない様に見える。」（六十二頁）とある。『説文解字』卷十二下の「妻」の項には、「婦、與夫齊者也。」（班吉慶他點校『説文解字校訂本』鳳凰出版社、二〇一二年第二版、三六一頁）とある。『七克』の中の「妻者、齊也」という語句はこれを踏まえたものであろう。

次の「イ 稱謂」という項で、「禮記の曲禮を讀んで見ると『天

子には后と言ひ。諸候には夫人と言ひ、大夫には孺人と言ひ、士には婦人と言ひ、庶人には妻と言ふ」と出てある。即ち妻と言ふのは身分のない庶人のツマをのみ妻と言ふのである。支那上代に於ては、身分なき庶人は輕視されてゐたから、その輕視された庶人の夫婦間には尊卑の差別は不必要である。そこで『妻は齊なり』としたのである。而して此の夫婦同等の思想は、庶人以外の他の階級には通じない。」(六十二頁―六十三頁)と述べる。實際、『礼記』「曲禮下卷二」には、「天子之妃曰『后』、諸侯曰『夫人』、大夫曰『孺人』、士曰『婦人』、庶人曰『妻』。」(前掲『礼記正義』(十二經注疏 整理本)第十二冊、一七一頁)とある。しかもこの直後に、「公、侯有夫人、有世婦、有妻、有妾。」(同頁)とある。これは男性が高い封建的身分を有すれば、複数の女性と正式な或いは擬似的な婚姻関係を結ぶことが出来ることを示したものであらう。このように複数の女性と婚姻関係を有する男性は身分が高くなければならないこと、また、これら複数の女性の間には序列が想定され得ることを考え合わせれば、女性が男性との間に対等な関係を結ぶことなどは原理的に不可能なものとなるであらう。

ところが『七克』は封建的身分制社会の中で男性と同様に序列化された明末中国の女性の置かれた状態の差異を言わば捨象する形で、夫と等しい立場にあるとされる庶民身分の「妻」を取り上げて、その状態を上位身分の既婚女性にも当てはめ、これを既婚女性に一般化して議論を展開する。そのうえで『七克』

は聖書に基づいて妻の主は夫であり、夫の主は妻であると述べる。その箇所は新約聖書の「コリントの信徒への手紙 一」七章四節の「妻は自分の体を、意のままにする、権利を持たず、夫がそれを持っています。同じように、夫も自分の体を、意のままにする、権利を持たず、妻がそれを持っているのです。」という文であらう。

ヴルガタの該当箇所は、“Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.”となっている。この箇所の議論は“sui corporis potestas”すなわち「彼或いは彼女自身の体への支配権」とでも言うことが出来るであらうものに主眼が置かれている。

この箇所は中国語訳聖書では、代表訳が「婦不得自主其身、惟夫主之、夫亦然。」、BC訳が「妻不得自主其身、乃夫主之。夫亦不得自主其身、乃妻主之。」、Union Version が「妻子沒有權柄主張自己身子、乃在丈夫。丈夫也沒有權柄主張自己身子、乃在妻子。」となっている。

このうち“sui corporis”に当たる箇所は、代表訳が「其身」、BC訳が「其身」Union Version が「自己的身子」であるであらう。これに対して『七克』の文では「自身」が対応するのではない。そうであるならば『七克』の場合、他の訳ほど指し示す対象の肉體性が十分に言い表わされていないように感ぜられる。

いずれにせよ、『七克』の中の「婦不爲自身之主、夫爲其主。夫亦不爲自身之主、婦爲其主。」という文は、夫と妻が互いに

相手の主であるという男女間の平等な関係を主張していて、封建的身分制社会の中にあつて不平等な男女の関係を強いられた明末中国の社会に生きた知識人にとって自らの人倫秩序思想の土台を揺るがし得るものに映つたのではないであらうか。

或曰、此理實正。第妻齊妾接、我國古人多行之。我踐其故轍、亦可乎。余曰、中國所稱聖賢、縱有多娶者、亦非中國所聖賢、所以爲聖賢也。置其所由稱聖賢之德業、而特稱其多娶、斯果慕聖賢之行耶、抑飾爾恣欲之愆耶。中土所聖賢、而娶一婦者、亦多其人。蓋視此之貞、以益爾貞而獨視彼之多、以增慾乎（前掲『七克』卷之六、二十六葉表）。

中国の聖賢の中にも妻以外の女性と婚姻関係を結んだ例があるけれども、彼らが聖賢として認められるのは道徳的に卓越しているからであつて、複数の女性と婚姻関係を有するからではない。聖賢であることと本質的に無関係であるところの事例を引き出して、自分自身が妻以外の女性と婚姻関係を持つことは道徳的に肯定され得るものではないであらう。

『七克』文中「妻齊妾接」の後半部の「妾接」もまた『説文』に基づくものであらう。前掲『説文解字校訂本』卷三下には「妾」の項が掲げられ、「有辜女子、給事之得接於君者。……《春秋》云：『女爲人妾。』妾不娉也。」（七十三頁～七十四頁）とある。尾崎雄二郎編著『訓讀 説文解字注 石冊』（東海大学出版会、一九八六年）において、「妾」について詳細な譯注が施されている（二一六頁～二一八頁）。それによれば、妾はもともと隸

属の身分に置かれていた社会的存在であつたようである。つまり妾は原理的に夫と対等の地位に立つことの可能性を否定された女性であつたわけである。

陳顧遠『中國婚姻史』（商務印書館、一九三六年）第二章「婚姻人數」三「一夫多妻制之演變」（丙）「貴妾及賤妾」では『釈名』や『彙苑』からの用例を挙げ、「妾」という名で表わされるものが犯罪、売買、私奔より成つたことを示している（六十二頁）。これらは「妾」という語で表される女性が発生論的に男性と対等な立場に立ち得ないものであることを示すものではないであらうか。

従つて、「妾」が中国において古典に根拠を置く社会的に認められた存在であつたとしても、夫婦間の対等な関係を原理に据えるカトリックの立場に立てば、「妾」の存在は全否定されなければならぬのである。

或曰、人有子、娶二婦、淫罪不免矣。若正妻無子、將恐滅祀不孝、爲求後而再娶、似未悖也。曰、否。……夫真德萬端、皆自相結和、不得相反、因守貞德而犯不孝之罪、必無之理也。今人不守貞、豈爲求孝、正惟德力不足守貞、故竊孝名、以飾淫心、假不孝罪、以辭恣慾之罪。況人卽得子、未必是福。因不肖子而陷於禍且覆宗者、何可勝數。……且子之有無、不徵爾之善惡、亦非爾不能免之物也。得子、猶得財、得命、世福而已。以正道得之、乃善美、而爲我榮也。以邪道強得之、正爲我辱焉。語曰、不可爲小惡以成大善。

刑因得子之小益、犯淫慾之大罪哉（同書同卷、二十五葉表裏）。

正妻に子がいなければ、祖先祭祀の主管者がいなくなり、祭祀が絶えることになる。不孝の罪を負わないために、夫が妻以外の女性と婚姻関係を有することは許されるのではないかという問いが生ずる。それに対する答えは、子を得ることは財産を得ることとは異なる、子は妻との関係によって得るのが道徳的に正しいあり方である、それ以外は欲望を満足させるものであつて正しい道から外れる、妻との関係を通して子が得られなくともそれは不孝にはなり得ないというものである。

『七克』では儒教の教義体系において絶対的位置を占める祖先祭祀が後景に押しやられ一対一の夫婦の関係が前景に押し出されているようである。夫婦は家制度を存続させるための手段としての従属的な単位であるのではなく、至高の人格的存在と共に仕えるための人格的な結びつきであり、子の有無はそうした目的の実現にとって付随的なことがらに属することを訴えようとしているのではないであろうか。

中島みどりの『列女伝3』（平凡社東洋文庫）に附された「解説」によれば、「具体的には『男女には別がある』という表現で表わされる、性による社会的住み分け（領域区分）、性別役割分業が基本であつて、儒家たちはこれが『礼の大本』つまり社会規範と秩序にとって網領的なものであると考えた。これは、先史時代以来の社会慣習から生まれていて、本来は価値的には

中立的なものだったはずであつた。だが、その住み分けや役割分業が、『男は外を治め、女は内を治める』と表現されるようになった段階では、すでに階層社会が始まつて久しく、『外』は共同体の公的領域を意味し、その意志決定に参加できることは、そのまま価値的に上位にあることを意味するようになっていた。（三〇七頁―三〇八頁）あるように、中国において歴史的に女性性は男性に対して差別された存在であつた。女性差別の体系が儒教として形をなしたと言えるのかも知れない。

陳東原『中國婦女生活史』（臺灣商務印書館、一九三七年初版、一九九七年臺一版）第七章「元明的婦女生活」「六『妻不如妾』與妾的情形」によれば、明代では庶民は四十以上で子がない者のみが妾を得ることを認められた（二〇七頁）とある。果たして『明律』『戸律三』『婚姻』『妻妾失序』には、「其民年四十以上無子者、方許娶妾。」（懷效鋒點校『大明律』遼瀋書社、一九九〇年、五十八頁）と記す。女性差別の上に男性の差別が重層的に重なつて差別の体系としての儒教が成立して行つたのであろう。

明末中国においてカトリックの教えを伝えたイエズス会の宣教師は男女の関係についての中国の社会規範に対してさぞかし当惑したことであろう。『七克』の著者パントーハは差別の体系の中に縛りつけられた明末中国の男性と女性の双方にそこから解放する新たな規範を呈示しようとしているのではないであろうか。

『七克』では「夫一婦制の正当性が一貫して説かれている。しかしそれよりも独身が優越するものとして強調されている。というのも独身を持して初めて人は男女間の情欲から解放され専心神に仕える態勢が整えられると考えるからであろう。この二つのことを通して訴えられていることは、「唯一なる主なる神様をすべてにまさって敬い尊びなさい。」と訳し得る第一戒「欽崇一天主萬物之上。」に関わることではないであろうか（続）。

〔追記〕

前稿「訳者補足 続の三」の中で『七克』（巻之五、二十一葉表）にいわゆる「溺女」に関することが言及されていることに触れた。このことは矢沢利彦『西洋人の見た十六〜十八世紀の中国女性』（東方書店、一九九〇年）第一部「社会から隔離された女性たち」「十女性に関連した変わった習俗」の中に記されていた。それはイエズス会士ダントルコルの一七二〇年十月十九日付書簡の記述に基づく（矢沢利彦編訳『イエズス会士中国書簡集4』平凡社東洋文庫、五十八頁。 *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, Lyon, Tome Dixième, p.348）。フランス語の同書は愛知大学豊橋図書館所蔵竹村文庫に所収）。これはイエズス会の宣教師たちが中国での実地の生活を通して知り得たことの中から「溺女」の悲劇があったことを物語るものではないであろうか。